



ISSN 2358-3320



A Religião se faz com a colheita da terra:
Problematização conceitual de "Religião"
em África e o caso Yorùbá
João Ferreira Dias

Ìtàn Ọ̀ṣeṭùá
Juana Elbein dos Santos

O Ifá Moderno do Ijọ Ọ̀rúnmià
Baba Osvaldo Omobatala &
Luiz L. Marins

01/01/2016

Redação



Erick Wolff
Editor - Diretor



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico

Conselho Editorial

Yasmin Pastore Abdalla
Isabella Annicchino
Roberto Tamelini Junior
Rodolfo Presti

ISSN 2358-3320

Carta do editor

Nesta revista trouxemos um excelente do artigo do João Ferreira Dias, O presente artigo visa analisar o conceito de “religião” e suas implicações conceituais para a observação das religiões africanas, partindo do caso dos *yorùbá* da África Ocidental e visitando o candomblé, religião brasileira de matriz africana fecundada com o comércio de escravos.

Ainda nesta revista contamos com o *ÌTÀN ÒSETÚÁ*, publicado no livro *Èṣù*, de Juana Elbein dos Santos, narra o poder de *Òṣùn* quando tornou ineficiente o oráculo de *Òrúnmìlà* por não ter sido chamada a participar dos rituais.

Finalizando com informações sobre o *Ijọ Òrúnmìlà* (Igreja de *Òrúnmìlà*) que institucionalizou e vem divulgando uma nova religião de *Ifá* moderno a partir da década de quarenta do século passado, baseando na religião tradicional alterada e mesclada com o cristianismo, produzindo, para isso, mitologia própria.

Boa Leitura

Erick Wolff8

ÍNDICE

A Religião se faz com a colheita da terra: Problematização conceitual de “Religião” em África e o caso *Yorùbá*. p. 06

João Ferreira Dias

Ìtàn Òsetùá

Juana Elbein dos Santos

O Ifá Moderno do *Ìjọ̀ Òrúnmilá*

Baba Osvaldo Omobatala &

Luiz L. Marins



ETNOGRAFICA, 17 (3): 4, 2013 <http://etnografica.revues.org/>

A RELIGIÃO SE FAZ COM A COLHEITA DA TERRA: PROBLEMATIZAÇÃO CONCEITUAL DE "RELIGIÃO" EM ÁFRICA E O CASO YORÙBÁ.

João Ferreira Dias

PALAVRAS-CHAVE: *yorùbá*, candomblé, religião, categorias operatórias, localismo, África.

DIAS, João Ferreira(joaobferreiradias@gmail.com)

Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Portugal.

O presente material é um extrato.

O texto completo pode ser encontrado nos endereço da Etnográfica fornecido acima.

Transcrição, adaptação e recorte de

Luiz L. Marins - www.luizlmarins.com.br

LIDANDO COM O CASO YORÚBÁ: MONOTEÍSMO OU, QUE MODELO SISTÊMICO?

Os modelos sistêmicos utilizados na história da antropologia tendem a perpetuar os padrões de entendimento ocidentais.

Não obstante, reportando-se à religião *yorùbá* e à sua conceitualização sistêmica, Peel escreve que “todo o sistema parece ser diferente, a partir de diferentes pontos de vista sociais” (1968: 29). O antropólogo inglês não poderia estar mais correto.

A pluralidade interpretativa do universo religioso *yorùbá* resulta, pois, da real pluralidade de vivências, da pluralidade organizativa da mesma. Se é facto que o segmento religioso de *Ifá* tende a conferir um sentido monoteísta à religião em função das suas heranças islâmicas místicas, que orientam o discurso religioso em função do ser supremo *Olódùmarè*, também o é, a tendência histórica de observar o universo *yorùbá* a partir do prisma de *Ifá*, um erro metodológico que permanece por visitar.

Tal facto desemboca numa perigosa falácia na qual a antropologia se deixa imbuir por descuidar, em variados momentos, a análise histórica das religiões em observação. Boa parte das categorias identificadas como intrínsecas ao pensamento *yorùbá* somente encontram validade no imaginário de *Ifá*, como Ilésanmí (1991) bem notou.

Descobrimos tal assunção, a título de exemplo, na relação entre o ser supremo e as divindades onde a “teoria mediúnica” e a de *Deus Otiosus* encontram terreno fértil.

A “teoria mediúnica” foi explorada ao máximo por Idowu (1962) e seus prossecutores, fazendo prevalecer a conceção do imaginário *yorùbá* como monoteísta, apesar de autores como Parrinder (1959) apelidarem os sistemas *yorùbá* e fon politeístas, ou de Verger (1999) falar em “monoteísmos justapostos”, opondo tal conceito ao “monoteísmo difuso” de Idowu (1962).

É inegável a presença de uma ideia de ser supremo no pensamento neotradicional (Hallgren 1995) *yorùbá* e fon.

Olabiya (1993) traçou um roteiro interessante em relação ao culto de Mawu entre os fon do Daomé (Benim) que nos revela o papel dos agentes cristãos na tarefa de implementação de categorias ocidentais.

O sistema de *Ifá* cumpriu também importante papel ao sobrevalorizar uma ideia de ser supremo, denominado *Olódùmarè*, ao qual estariam subjugados todos os *Èṣù*.

Dessa perspectiva, o modelo *yorùbá* poderia bem ser tomado como monoteísta e o problema conceitual estaria resolvido. Mas não está, mesmo que o ser supremo *Olódùmarè* surja nos discursos dos agentes religiosos.

Todavia, quando nos posicionamos a partir do culto aos *Òrìṣà*, *per se*, independentes do ser supremo e do contexto de *Ifá*, a perspectiva altera-se, e uma certa noção de politeísmo emerge.

Veja-se como exemplo *Òyó* onde o culto de *Sàngó* não é independente do culto de *Iyemoja* (Matory 2005), filho e mãe na mitologia local. São as águas de *Iyemoja* que acalmam o fogo de *Sàngó* ou, na linguagem local, é *Iyemoja* quem “arrefece” *Sàngó*.

Entretanto, da perspectiva dos devotos de *Ògún* e *Okò*, por exemplo, diante uns dos outros, poderemos falar em “monoteísmos justapostos”, como referia Verger (1999). O diálogo entre devotos é também um diálogo entre deuses. Ainda que, no contexto intraioruba, a experiência da alteridade esteja patente.

O problema adensa-se quando um devoto de *Ògún*, divindade da metalurgia e das atividades que requerem o uso do ferro, tem de recorrer a *Òsun*, divindade da fertilidade, da riqueza e das águas doces, e do rio com o mesmo nome que corre em *Òsogbo*.

Da sua perspectiva, ele permanece um devoto de *Ògún*, logo um “monoteísta”, mas em enfoque a um caso particular este reconhece valor, eficácia, a outra divindade que não aquela a que está devotado.

Da perspectiva imediata em que se assume duas divindades, temos um “politeísmo”.

Mas se a sugestão de recurso a *Òsun* advier de uma consulta ao oráculo de *Ifá*, então estaremos diante de um “monoteísmo difuso”, no dizer de Idowu, como no caso dos cultos locais, ou seja, as celebrações de natureza política em torno de um *Òrìṣà* entendido como fundador e / ou protetor da cidade, vila ou aldeia.

Complexificando mais o problema, observe-se o candomblé. No imaginário afro-religioso do candomblé, cada sujeito está, por nascimento, consagrado a um *Òrìṣà*, para o qual poderá ser iniciado ou não, consoante aquilo que lhe é prescrito pelo oráculo. Dessa perspectiva o sujeito é, individualmente, “monoteísta”.

No entanto, ao “*Òrìṣà* pessoal” (termo comum) juntam-se pelo menos outros dois, compondo o *ájuntó*. Dessa forma, há no sujeito um certo “politeísmo” ou “monoteísmo difuso”, na medida em que um dos *Òrìṣà* é o chefe da cabeça deste, *èlèdà* no dizer do candomblé.

Simultaneamente, os indivíduos participam da comunidade que são os terreiros de candomblé, pelo que cultuam não apenas o *Orisà* para o qual estão consagrados, como ainda todas as divindades louvadas no candomblé, que podem ir de dezasseis a vinte, conforme a casa.

A lógica “politeísta” impõe-se exteriormente. Ademais, cada casa de candomblé está consagrada a uma divindade, que pode ou não ser a mesma do(a) atual sacerdote(isa), dependendo da história própria da mesma. Dessa forma, há um tendencial “monoteísmo” em função destes, que são louvados com particular reverência.

Se adentrarmos pelo culto dos ancestrais, este torna-se amplamente difícil de categorizar. Os ancestrais masculinos (*Bàbá-Éégún*) são cultuados individualmente em sociedades coletivas, ao passo que os ancestrais femininos, as *Ìyàgbá*, são cultuadas coletivamente, enquanto princípio genitor, na sociedade *Gèlèdè*.

Desta perspectiva poderíamos arriscar a categoria de “monoteísmo” como viável. O problema é que o culto dos ancestrais não é exclusivo, salvo raras exceções, na experiência religiosa dos

Simultaneamente, os indivíduos participam da comunidade que são os terreiros de candomblé, pelo que cultuam não apenas o *Òrìṣà* para o qual estão consagrados, como ainda todas as divindades louvadas no candomblé, que podem ir de dezasseis a vinte, conforme a casa.

A lógica “politeísta” impõe-se exteriormente. Ademais, cada casa de candomblé está consagrada a uma divindade, que pode ou não ser a mesma do(a) atual sacerdote(isa), dependendo da história própria da mesma. Dessa forma, há um tendencial “monoteísmo” em função destes, que são louvados com particular reverência.

Se adentrarmos pelo culto dos ancestrais, este torna-se amplamente difícil de categorizar. Os ancestrais masculinos (*Bàbá-Éégún*) são cultuados individualmente em sociedades coletivas, ao passo que os ancestrais femininos, as *Ìyàgbá*, são cultuadas coletivamente, enquanto princípio genitor, na sociedade *Gèlèdè*.

Desta perspectiva poderíamos arriscar a categoria de “monoteísmo” como viável. O problema é que o culto dos ancestrais não é exclusivo, salvo raras exceções, na experiência religiosa dos

sujeitos que recorrem ao oráculo de *Ifá* e seus padrões de organização do universo do extra-humano, e que cultuam os *Òrìṣà* em diferentes níveis, como já vimos.

Por fim, como se o problema por si só não fosse já complexo o suficiente para que as categorias eurocêntricas perdessem a sua operatividade, temos ainda a estruturação em função das redes familiares.

Por regra, cada família *yorùbá* está consagrada a um *Òrìṣà* e todos os membros da família se dedicam a tal culto no *agbo-ilé* ou *compound*, um vilarejo familiar. No entanto, à medida que novas noivas vão chegando, trazem consigo os *Òrìṣà* das suas famílias.

Portanto, o “monoteísmo difuso” deste agregado familiar extenso é muito pouco válido, porquanto a dinâmica do culto quer ao *Òrìṣà* patrono do vilarejo, quer aos variados *Òrìṣà* que vão chegando, desconstrói uma lógica hermética contida na ideia de “monoteísmo”, ainda que difuso.

O quadro pintado revela matizes plurais. Ao anteriormente disposto se junta o estruturalismo desenvolvido por Juana Elbein dos Santos (1976) em relação à religião dos *yorùbá*.

A antropóloga organiza as divindades em “da esquerda” e “da direita”, sem referir à esquerda ou direita “do que”, se encontram, diferenciando ainda *ebora* de *irúnmálé* sem levar em conta o processo histórico da aculturação e simbiose *yorùbá*, sabendo que o termo *Òrìṣà* resultou de uma escolha em função do papel de *Òṣṣàálá* de entre uma pluralidade de termos disponíveis (Ilésanmí 1991).

As mutações são, pois, dados concretos da dinâmica religiosa do espaço *yorùbá* e fon, ambos interligados. A pluralidade experiencial já observada impossibilita que, quer no imaginário *yorùbá*, quer no fon, quer ainda no do candomblé, se possam aplicar as categorias ocidentais de pensamento face ao religioso: “monoteísmo” e “politeísmo” são concepções herméticas, estanques, que esbarram contra a dinâmica dos imaginários descritos.

Levando em conta a organização dinâmica dentro do sistema de *Ifá*, a perspectiva plural dos cultos aos *Òrìṣà* em África e no candomblé, ou ainda a complexa interseção entre os ancestrais e os demais cultos, jamais se poderá aceitar as categorias expostas.

Desta forma, estaremos a assumir os imaginários em análise como “fluidos” ou “dinâmicos” (em detrimento de “monoteístas e “politeístas”), compreendendo que o pensamento sobre o extra-humano se constrói em função da perspectiva de análise, quando os agentes religiosos se posicionam nos vários segmentos do espaço *yorùbá*:

- *Ifá*,
- *Òrìṣà* locais,
- *Òrìṣà* ao qual se está devotado / iniciado,
- *Òrìṣà* da família,
- *Òrìṣà* do *compound*,
- *Òrìṣà* ao qual se recorre em situações específicas, ancestrais e do *candomblé*,
- *Òrìṣà* individual, os que acompanhem o anterior, *Òrìṣà* do templo, do sacerdote ou sacerdotisa,
- os demais *Òrìṣà* cultuados.

Recomenda-se ainda a revisita à categoria de “panteão” em contexto presente, depois de excluídas as categorias de “monoteísmo” e “politeísmo”, levando em consideração que as categorias clássicas ocidentais não possuem grande operatividade para a observação das religiões africanas, em particular nos casos tomados em consideração neste trabalho.

A helenização do imaginário *yorùbá* padronizou-se a partir de Leo Frobenius (1913). Com isso a ideia de “panteão” ganhou particular relevo. Hallgren (1991) levanta um pouco do véu em relação a tal categoria face ao imaginário *yorùbá*.

Apesar de este reconhecer a problemática de “panteão” em função das múltiplas organizações em curso e responsabilizar os mais variados trabalhos antropológicos pela manutenção desse paradigma, não deixa de recorrer ao mesmo, apresentando três agrupamentos de divindades *yorùbá*:

- (1) os ligados à terra, água e fertilidade;
- (2) os ligados ao elemento celestial que ele associa a Ifè ;
- (3) o das divindades que se . vestem de branco, os *Òrìṣà funfun*. .

Todavia, como afirma Peel, “para um estudo realista de Yoruba religião na prática, devemos tomar o complexo culto local, ao invés de um suposto panteão ioruba” (2000: 109).

Dessa forma, se é facto que poderemos agrupar as divindades do imaginário *yorùbá* segundo a proposta de Hallgren, não é menos verdade que esta é apenas uma de entre as várias estruturas possíveis, e que tal é tão lícito quanto a noção de um panteão, i. e., ambas as propostas são herméticas.

Assim, tal como vimos para a questão das categorias de “monoteísmo” e “politeísmo”, a experiência de culto no espaço *yorùbá* expressa-se pluridimensionalmente. Temos o sistema de *Ifá*, o culto da divindade padroeira local, o culto da perspectiva individual, a organização no *compound*, entre outras já mencionadas.

Ora, perante ordenações plurais do complexo divino *yorùbá* que impossibilitam o uso das categorias supramencionadas, considera-se que a noção de “panteão” é pouco operatória, representando uma herança teórica alicerçada em metodologias comparativistas em desuso.

Perante tal propõe-se a categoria de agrupamentos (ou em alternativa de círculos), em consonância com a experiência pluridimensional *yorùbá*. À ordenação e estratificação própria da ideia de “panteão” opõe-se a ordenação (ou múltiplas ordenações) dinâmica(s) do espaço *yorùbá*.

Um “panteão” geral das divindades *yorùbá* não traduz a realidade vivenciada pelas populações, mas antes um plasmar do modelo helénico.

Ainda que estratificado, o próprio sistema de *Ifá* está longe de corresponder ao modelo rígido que a categoria em causa pressupõe.

Ali é *Olódùmarè* quem reina, quem é o ponto máximo da hierarquia, apesar da presença da arquidivindade *Òṣàálá* e do lugar de destaque de *Èṣù* e de *Òrúnmìlà*, divindade que se confunde com o método de adivinhação numa dupla identidade interpenetrada.

Para além das divindades citadas, todas as outras estão hierarquicamente difusas. As ordenações locais e pessoais que vimos anteriormente servem também para esvaziar a operatividade da categoria de “panteão” em contexto *yorùbá* e afro-brasileiro do candomblé.

CONCLUSÃO

Pensar a noção de “religião” em contexto africano e em particular *yorùbá* requer uma atitude de despreendimento face às categorias ocidentais de pensamento sobre o fenómeno religioso, como salientou Horton (1960, 1993).

O problema começa no que se entende por “religião”, ou seja, onde se traçam as fronteiras entre atitudes religiosas e não religiosas.

Versando o caso *yorùbá*, é impossível mapear o que são atitudes não religiosas, sabendo que a religião entra por todos os aspetos do quotidiano, razão pela qual a distinção entre “religião” e “magia” ou “religião” e “ritual” seja uma demarcação ocidental que se esvazia no contexto em análise.

Apesar de reconhecermos a validade da definição de Horton de que as “religiões” africanas se expressam em atitudes de explicação, previsão e controlo, mas também num sentido de comunhão, propomos a definição pela via da comunicação, manipulação e eficácia, como

vetores interligados que permitem o entendimento da especificidade religiosa *yorùbá* e afro-brasileira do candomblé. O caráter eminentemente prático da “religião” em contextos presentes não acarreta a negação de uma atitude concetual-teológica, mas antes esta é a produção literária do fazer religioso.

A “religião” entre os *yorùbá* e no candomblé faz-se, sendo uma herança cultural e mística que se impõe sobre os sujeitos, razão pela qual o termo nativo é *èsin* significando “dever” ou “serviço”, conceito que se faz acompanhar do de “tradição” e de *imó*, de “conhecimento”, uma vez que o fazer “religião” pressupõe conhecer a identidade das divindades, o que por seu turno conduz à noção de *awó*, “segredo” e *ewo*, “tabu”.

Estamos, pois, diante de um imaginário bem distante do ocidental de “religar” ou “recolher”. Ao nível do modelo sistêmico procurou-se refutar as clássicas categorias de “monoteísmo” e “politeísmo”, não lhes reconhecendo operatividade no contexto vigente.

A experiência pluridimensional, quer em contexto *yorùbá* quer no candomblé, em função das ordenações sociais e dos segmentos religiosos como o sistema de *Ifá*, o *compound*, o *Òrìsà*

individual, da aldeia, da família, entre outros ordenamentos possíveis, conduziu à opção por categorizar os sistemas em análise como “fluidos” ou “dinâmicos”.

Ao mesmo tempo, tomou-se em consideração a categoria de “panteão”, resultado de uma universalização do modelo helénico.

Ora, em função da multiplicidade experiencial nos contextos abordados, torna-se impossível conceber um “panteão” *yorùbá* homogêneo, pelo que se optou por conceber os imaginários em causa a partir da categoria de “agrupamentos” ou, em alternativa, de “círculos”.

Em suma, é inevitável assumir que cada *cluster* cultural produz uma noção própria de “religião” com base na sua paisagem humana e no seu *oikos*, sendo impossível importar categorias gerais para a compreensão de imaginários particulares. As fronteiras identitárias são próprias e não raras vezes dinâmicas, o que equivale a dizer que a religião se faz com a colheita da terra.

BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande, 1975, "Iwapele: the concept of good character in Ifa literary corpus", em W. Abimbola (org.), *Yoruba Oral Tradition*. Ibadan, University of Ibadan, 389-420.

ANDERSON, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres e Nova Iorque, Verso (edição revista).

AWOLALU, J. O., 1976, "What is African traditional religion?", *Studies in Comparative Religion*, 10 (2): 1-10.

BARBER, Karin, 1997, "How man makes god in West Africa: Yoruba attitudes towards the *Òrìṣà*", em Roy Richard Grinker e Christopher B. Steiner (orgs.), *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History and Representation*. Cambridge, Blackwell, 392-411.

BEIER, Ulli, 1980, *Yoruba Myths*. Cambridge e Nova Iorque, Cambridge University Press.

BELL, Christine, 1997, *Ritual: Perspective and Dimensions*. Nova Iorque, Oxford University Press.

BERLINER, David, e Ramon SARRÓ (orgs.), 2007, *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford e Nova Iorque, Berghahn Books.

CAPONE, Stefania, 2004, *A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas.

CMS – Church Missionary Society, 1918, *Dictionary of Yoruba Language*. Lagos (Nigéria), CMS.

DIAS, João Ferreira, 2011, *Fórmulas Religiosas entre os Yorúbás: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣe, Orí e Ìpín*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, dissertação de mestrado.

DIAS, João Ferreira, 2012, *Candomblé em Português: História, Organização, Teologia*. Lisboa, Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorùbá (edição revista e ampliada).

DURKHEIM, Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris, Alcan.

FROBENIUS, Leo, 1913, *The Voice of Africa*. Londres, Hutchinson & Co.

GEERTZ, Clifford, 1973, *The Interpretation of Culture*. Nova Iorque, Basic Books.

HALLGREN, Roland, 1991, *The Good Things in Life: A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba*, Lund Studies in African and Asian Religions, 2. Lund (Suécia), Department of History of Religions, University of Lund.

HALLGREN, Roland, 1995, *The Vital Force: A Study of Às e. in the Traditional and Neotraditional Culture of the Yoruba People*, Lund Studies in African and Asian Religions, 10. Lund (Suécia), Department of History of Religions, University of Lund.

HAMMOND, Dorothy, 1970, "A problem in semantics", *American Anthropologist*, n. s., 72 (6): 1349-1356.

HERTZ, Robert, 1970 [1907], *Sociologie religieuse et folclore*. Paris, Presses Universitaires de France.

HOBSBAWM, Eric, e Terence RANGER (orgs.), 1992, *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

HORTON, Robin, 1960, "A definition of religion, and its uses", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90 (2): 201-226.

HORTON, Robin, 1993, *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge, Cambridge University Press.

IDOWU, Bo .laji, 1962, *Olódūmarè: God in Yoruba Belief*. Londres, Longmans.

ILÉSANMÍ, Thomas Mákanjúo lá, 1991, "The traditional theologians and the practice of .
Ọ̀rìṣà religion in Yorùbáland", *Journal of Religion in Africa*, 21 (3): 216-226.

KISHIMOTO, Hideo, 1961, "An operational definition of religion", *Numen*, 8 (3): 236-240.

LAPLANTINE, François de, 2000, *Aprender Antropologia*. São Paulo, Brasiliense.

LENCLUD, Gérard, 1990, "Vues de l'esprit, art de l'autre: L'ethnologie et les croyances en pays de savoir", *Terrain*, 14: 5-19.

LÉVY-BRUHL, Lucien, 1931, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris, Presses Universitaires de France.

MALINOWSKI, Bronisław, 1925, *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, IL, The Free Press.

MALINOWSKI, Bronisław, 1933, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Paris, Payot.

MATORY, J. Lorand, 2005, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton, Princeton University Press.

MAUSS, Marcel, 1968, *OEuvres*, tomo 1: *Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Minuit.

NEEDHAM, Rodney, 1972, *Belief, Language and Experience*. Oxford, Basil Blackwell.

OLABIYI, Babalola Yai, 1993, "From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area", em Jean-Pierre Chrétien (org.), *L'Invention religieuse en Afrique: Histoire et religion en Afrique noire*. Paris, Karthala, 241-265.

OLUPONA, Jacob, 2001, "Òrìṣà Òṣun: Yoruba sacred kingship and civil religion in Òsogbo, Nigeria", em Joseph M. Murphy e Mei Mei Sanford (orgs.) *Òṣun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Bloomington, IN, Indiana University Press.

PALMIÉ, Stephan, 2007, "O trabalho cultural da globalização iorubá", *Religião e Sociedade*, 27 (1): 77-113.

PARRINDER, E. G., 1959, "Islam and West African indigenous religion", *Numen*, 6 (2): 130-141.

PEEL, J. D. Y., 1968, *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*. Oxford, Oxford University Press.

PEEL, J. D. Y., 2000, *Religious Encounters and the Making of the Yoruba*. Bloomington, IN, Indiana University Press.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred, 1968 [1945], "Religion et société", em Alfred Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris, Minuit, 230-260.

RIVIÈRE, Claude, 1997, *Socio-anthropologie des religions*. Paris, Armand Colin.

SANTOS, Juana E., 1976, *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Rio de Janeiro, Vozes.

SMITH, W. R., 1889, *Lectures on the Religion of the Semites*. Londres, A. and C. Black.

TAYLOR, Charles, e Benjamin LEE, s. d., "Multiple modernities project: modernity and difference", acessado em 27 / 9 / 2013, disponível em <http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html>

TESTART, Alain, 1993, *Des dons et des dieux: Anthropologie religieuse et sociologie comparative*. Paris, Armand Colin.

TOOKER, Deborah, 1992, "Identity systems in Highland Burma: 'belief', Akha Zan and a critique of interiorized notions of ethno-religious identity", *Man*, 27 (4): 799-819.

VERGER, Pierre, 1999, *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

VERSNEL, H. S., 1991, "Reflections on the relationship magic-religion", *Numen*, 38 (2): 177-197.

VOGEL, Arno, Marco Antonio da Silva MELLO, e José Flávio Pessoa de BARROS, 2001, *A Galinha d'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas.

ZUESSE, Evan M., 1979, *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions*. Athens, OH, Ohio University Press.

SUGESTÃO DE LEITURA COMPLEMENTAR, DO TRANSCRITOR:

- BEWAJI, John. *Olodumare e o problema teísta do mal*.
Disponível em www.luiizmarins.com.br / artigos



ÌTÀN ÒSETÙÁ

Revista *Olórun*

Este *itàn* publicado no livro *Èṣù*, de Juana Elbein dos Santos, Editora Corrupio, 2014, narra o poder de *Òṣùn* quando tornou ineficiente o oráculo de *Òrúnmilà* por não ter sido chamada a participar dos rituais. O mundo estava em caos, e *Òrúnmilà* teve que ir ao *òrun* para receber novas instruções de *Olódùmaré* (Deus), onde encontrou *Èṣù* fazendo seu relato a *Olódùmaré*.

O *itàn* mostra que na teologia iorubá da religião do *Òrìṣà* (orixáismo) *Olódùmaré* não é onisciente, pois é informado por *Èṣù* sobre todos os acontecimentos do mundo.

O *itàn* mostra também que *Olódùmaré* não é um Deus teísta que interage diretamente com a humanidade, nem mesmo através dos oráculos. O *itàn* revela que sem a colaboração de *Èṣù* não existe a comunicação *ayé-òrun*.

O *itàn* finaliza tornando claro o poder delegado de *Olódùmaré* aos *Òrìṣà* quando ele entrega a chuva a *Àṣetuwa* para que ele a derrame sobre o *ayé*, e porque Ifá não é a palavra de *Olódùmaré*. *Ifá* é a palavra dos *Òrìṣà*.

ITÀN ỌṢETUÀ

Eyi ni Itàn Ọṣetuà nínú odù Ifá. Itàn Eṣù ní ònà tí Eṣù gbà tí n'f' n'gbé ebo lọ sí esé Ọlódumàré, àti ibúfín. Ibúà ebo, tí Eṣù fí je ọjise ebo láyè - lórùn.
Ọṣetuà 16 sọ gbogbo fúnwọ́ àwọn àbájáde itàn wọ́n yí gbangba òyí. Nínú itàn 'yí, ọ̀bọ Ọ̀rúnmílá, nínú àpọ yéni l'ẹ̀, ó wí bá'yí. Ó ní -

Kòunkòrò
N l'awo Ewí ayé
Olorún mú dedeade kale
Awo o gbàun - gbàun!
Àwọn Àláká ní n'be l'ódò
Wọ́n n'beé f'otu nínú.
Àwọn wọ́n yí ní Babalawo
Tó dítá fún línwé l'úrémọ́.
O yó kúnin
Wọ́n dá fún igba mọ́le
O yó kúsi
A dítá fún Ọṣun
Senge sin Olódùú l'iyin
Níjọ tó sílẹ̀dínlògùn
Gbogbo l'úrémọ́ wá sódé l'akú ayé.
Nígbà tí Ọlódumàré
• Tí ó ràn àwọn Ọ̀rísá mètádínlògùn " yí
Wá sí ọ́de ayé pé kí wọ́n ó má te l'è ayé dọ.
Wọ́n sí rọ sí ayé ní l'gbà yí
N'k'a tí Ọlódumàré é kọ wọ́n
Láti ọ́de ọ̀run tí ó jẹ
Opomúléré ayé fún l'igbésí àwọn ọ̀mọ́ ènìyàn

Àti àwọn ebo.
Ọlódumàré é kọ wọ́n wí pé
Bí wọ́n bá dè ayé
Kí wọ́n ó lá l'gbó oró
Kí wọ́n ó sí l'igbó eégùn
Tí on n'pé ní l'gbó Ọpa
O ní kí wọ́n ó sí l'igbó fún Ifá
Tí wọ́n ól' gbé mọ́pọ́ rẹ é ténìyàn nítá.
Ọm ní kí wọ́n ó lá pópó
Fún Ọ̀rísá, kí wọ́n ó mọ́pọ́ p'è b'è ní l'gbóòòsá
Gbogbo àwọn l'esé ọjùbọ " yí.
Ọlódumàré é kọ wọ́n
Àti b'wón ó tí mọ́pọ́ se gbogbo àwọn
ètùtù wọ́n " yí
Tí kó fí ní sí àlápá kú
Abí ní r'álgún, l'álgún bí
Kọ́ mọ́sè sí
Àti ó sí, kọ́ mọ́sè sí ní ayé
Àti àrùn àl'mọ́dì,
Kọ́ mọ́sè mọ́pọ́ se sí wọ́n
Àti àl'ubá, kọ́ mọ́sè wá fún wọ́n
I'arun àti l'áta, kọ́ mọ́sè se sí fún wọ́n.
Gbogbo n'ńkan wọ́n yí ní Ọlódumàré é
Fí kọ́ àwọn Ọ̀rísá mètádínlògùn " yí
O sí ràn wọ́n pé kí wọ́n ó mọ́pọ́ l'è ayé
Láti mọ́pọ́ l'è rẹ é se gbogbo re
Nígbà tí wọ́n rọ sí ọ́de ayé
L'óótó wọ́n l'ágboro.
Wọ́n l'ágbó eégùn
Wọ́n l'ágbó Ifá tí à n'pé nígbóòòsá

Wọ́n sí tún l'è pópó fún Ọ̀rísá
Tí à n'pé nígbóòòsá
Wọ́n se gbogbo àwọn ètù wọ́n wọ́n yí
Bí ènìyàn kán bá wá tí ára a re ọ́ bá á le
Tọ́ bá l'ọ́ dítá l'òwọ́ Ọ̀rúnmílá,
Tọ́ bá je eégùn ní ọ́ bá gbá á síle,
Yíò sọ́ fún pé á fí kí wọ́n ó mọ́pọ́ l'è
Sí l'gbó eégùn, nígbó l'gbáíle
Láti l'ọ́ se ètùtù eégùn fún.
Láti se eégùn t'le náà fún.
Tí ó mọ́pọ́ sin, tó je pé eégùn " yí
Ní ọ́ mọ́pọ́ d'áábó b'ó ó.
Bí ènìkán bá wá, tó bá je ọ́bìrín
Tọ́ bá n'ńgán,
Wọ́n ó rẹ é dá Ifá fún.
Kí Ọ̀rúnmílá sọ́ wípe, Ọ̀ṣun ní kí e'è'yí
Kọ́ mọ́pọ́ l'è rẹ é gbogbo o re l'ódò.
Bí e'è'línbá wá,
Tọ́ bá je pé ọ́pí l'è f'è mọ́pọ́ táá
Tí Ọ̀rúnmílá bá dá Ifá fún.
Ó l'è je pé ọ́pí ní yíò je ènì tí
Ó l'è bá e'è'l'á rẹ se pé.
Yíò sí sọ́ fún wí pé
e'è'l'ó ní kọ́ mọ́pọ́ l'è rẹ é b'ó.
Wọ́n ó sí mọ́pọ́ l'è sí l'gbó.
Wọ́n m'á b'á gbogbo àwọn "ńkan wọ́n yí b'ó.
Tí, gbogbo b'á wọ́n tí n' se àwọn ètùtù
wọ́n wọ́n yí,
Wọ́n ó kú sí Ọ̀ṣun.
Nígbà tí wọ́n bá l'è síl'gbó eégùn
Tálgbó oró n,
Tálgbó Ifá n,
Tálgbó l'gbóòòsá ní
Tí wọ́n bá dè,
Èran tí wọ́n bá p'è n'be,
Ọ̀mílín l'è je ewé,
Ọ̀mílín l'è j'ágbó,
Ọ̀mílín l'è j'á'gúrán
Ó l'è j'á'gúrán,
Ọ̀ṣun ní wọ́n óó k'òk fún

Wí pé kọ́ l'è rẹ é s'è é.
Wón á ní, tó bá sí s'è é,
Kò tun ghodó je n'gbe mọ.
Tori pé àwọn n'gbé l'ọ́ sí ọ́d'òp'òl'è.
Ní kú sebo ní.
Gbogbo n'ńkan tí wọ́n n' se
Ọ̀ṣun bere sí l'è ná s'è iyá mí síl!
Àsè iyá mí Ày'è'yí " n' be gbogbo o re je.
Ènì tí Ọ̀n bá sọ pé kò ní l'kú, l'ín kú.
Ènì tí Ọ̀n bá sọ pé kò ní l'kú, l'ín kú.
Èl'álgùn y'ó y'è.
Ènì tí ó bá sọ pé y'ó n' gmo bí,
Y'ó " t'ùn mọ́pọ́ n'gán bere náà ní.
Ọ̀lókúnrún tí Ọ̀n bá sọ pé y'ó s'án,
Ọ̀lóbó rẹ kò ní l' fúyè.
N'ńkan " yí ní wọ́n l'ọ́yí wí pé
Àsè Ọ̀lódumàré k'í mọ́pọ́ se!
Gbogbo n'ńkan tí Ọ̀lódumàré é kọ àwọn
N náà l'áwọn d'án wó, tí gbogbo
re ó bára um " yí.
Ewo ní kí àwọn ó se?
Nígbà tí wọ́n p'era wọ́n ní l'áde,
Ọ̀rúnmílá sí m'á dá wí pé
Ọ̀rọ́ wá " yí k'í seé f' ọ̀gbon mọ
Bí k'í se pé kí ọ̀n ó dá Ifá l'èrè!
Bá " yí ní Ọ̀rúnmílá bá gbé l'òr'è j'á'á,
Ní ọ́ bá dá Ifá, ó sí w'ò Ọ̀dù t'ò wá " yí t'í.
Wón " n' p'orúkú Ọ̀dù " yí ní Ọ̀ṣetuà.
Ó sí w'ò l'ò síwá, ó w'ò ó l'ò se - hín
Gege bí l'òse sí ọ̀rọ́ re gbogbo,
Ọ̀rúnmílá sí m'á dá wí fún àwọn Ọ̀dù y'ókú
Tí wọ́n p'èyí wípe, kò ní síse, kò l'áse
Eyin Ọ̀rísá l'úrémọ́ " yí
A fí k'á wá Olódùú àti ọ̀gbon
Tí a l'è ràn sí Ọ̀lódumàré wá
Láti fún l'ágbó ọ̀r'ò yí
Inú n'ńkan tí y'ó " bá t'ùn bá ríse nípa re,
Tí n'ńkan wọ́n yí ó f'í mọ́pọ́ yanjú,
Tí k'í sí ní mọ́pọ́ tí s'óná bá'yí mọ.
Wón sọ bá'yí wípe, kò ní síse,

Kò lá se, lwo Orùnmílà náà
Ní oṣ' wá lo sí ọ̀dọ̀pẹ.
Orùnmílà díde n'íyẹ,
Ó ló f' ọ̀gbon inu re, ó f' mu atá!
Ó f' m' ọ̀ràn ó f' m' ọ̀bá!
O ọ̀dun, ó s' ọ̀dun kẹ
Orùnmílà f' ọ̀sùn re tu.
Iyá tó ọ̀gbon náà ó gbé Orùnmílà
Ó ló sí ọ̀lúlé Olódùmarẹ.
Nbẹ ni Orùnmílà bá Ẹsù Ọ̀dará
Tí Ẹsù j' ọ̀kú sí ilé Olódùmarẹ.
Ẹsù tí lẹ é s' fún Olódùmarẹ pé
Ohun tí n' bá gbogbo iṣe ayé je mó
áwon l'wọ.
Áwon kò s' fún ẹnì tó se iketadinlògùn áwon
Wípé kò mó bá áwon kálo
Nitorí náà, ọ̀n n' n' bá gbogbo re je.
Olódùmarẹ é gbò.
Bí Orùnmílà tí dé
Tó kò gbogbo ẹ̀yọ won' yí tó rọ ó
Bá' yí ní Olódùmarẹ é s' fún wípé:
K' won ló rẹ é kẹ sí eniketadinlògùn won
Láti mó mú lo gbogbo bí ẹ̀tútu
Tí won n' bá lo.
Nitorí pé kò sí ọ̀gbon milin mó
Tí ọ̀n ó' k' won ju ohun tí ọ̀n t' s' fún ọ̀n lo.
Nígbà tí Orùnmílà dé ilé ayé,
Ó kẹ sí gbogbo áwon iriṣa won' yí f' ọ,
Tún fún won ní àbò.
Wón bá kẹ sí Ọ̀sun pé
Kò báwon ká lo sí ibi tí áwon n' gbé n' l'ọ rẹ
Se ẹ̀tútu ní ngbò ẹ̀gbin.
Ọ̀sun tá wípé ọ̀n kò ní l'ọ láti láti.
Wón bere sí bí Ọ̀sun títí,
Gbogbo o won bí ọ̀n tí n' ọ̀bá lẹ
Bẹẹ ni won n' tún tẹ́nba fún.
Ọ̀sun ní bú gbogbo o won kárikáriká.
Ó bú Orísá - Ní!lá!
Ó bú' gún
Ó bú Ọ̀lórín Ọ̀dádá!

Ó bú Orùnmílà!
Ó bú Ọ̀sanyín!
Ó bú Ọ̀rínfẹ!
Ó bú gbogbo o won kárikáriká bẹẹ tán,
Nígbà tí ó sí ọ̀g' kẹ!
Ní' l'ọ́n bá gbogbo.
Wón ní kò mó kálo
Ó ní ọ̀n kò ní l'ọ láti láti.
Ó ní n' n' n' n' e lẹ se.
Nígbà tí ọ̀n' yí s' ọ̀n yín bá' yí
Ó ní ọ̀yún tóúún ní sínú
Tí e bá lẹ je pé,
E mó ọ̀nà tóúún f' lẹ bí l'ọ́kúnrin
Aje wí pé ní
Ọ̀n ó fá é fún yín kò mó bá yín l'ọ.
Tí ọ̀n bá bí l'ọ́kúnrin,
E tí mó dájú!
Ọ̀ràn' yí tán ní inu ọ̀n
Ó kú díe-díe-díe.
Kẹẹ mó pé dájú dájú.
Ayé' yí yó' panun
Tí won ó' t' ọ̀n ọ̀nín dás ní
Sugbón tó bá bí ọ̀kúnrin, a jé pé
Ọ̀lórún ó' bá yín seé ọ̀n-ọ̀n.
Bá' yín ní Orísá lá bá kẹ sí áwon Orísá
yó' kú pé
Ẹmí ní áwon lẹ se
Tí ọ̀n' yí ó' f' l' ọ́kúnrin?
Wón ní kò ní sise, kò láti se.
Afi k' gbogbo áwon ó mó l'ọ rẹ é
Táá ní ẹ̀sẹ tí Olódùmarẹ é f' áwon ní ọ̀jọ́jómọ
Pé kò lẹ báa jẹ ọ̀kúnrin.
Ní ọ̀jọ́jómọ ní gbogbo o won n' l'ọ rẹ é
táá ní ẹ̀sẹ.
Tí won n' s' wípé:
Iwo Ọ̀sun, ọ̀kúnrin re!
Gbogbo won ó' sí wí bẹẹ
Wón ó sí, se to lée lórí!
Ní ọ̀jọ́jómọ títí, ngbà tó díyó Ọ̀sun bímo
Ó wẹ ọ̀mọ re,

Wón ní kò je káwon ó sí,
Onni, ó dí ọ̀mọ mé' sán kò ní.
Nígbà tó dí ọ̀mọ, ọ̀mọ mé' sán,
Lò bá kẹ sí gbogbo won jo.
Níjọ' yí ní ikomọ síse,
Ní l'ọ bẹ́ pé pé n' kò ọ̀mọ ó' j' dé,
Lò bá f' ọ̀mọ hán won!
Ó gbée ka Orísá l'wọ
Bó' rísa tí yẹ ọ̀mọ wò tó j' ọ̀kúnrin, ó ní
'Músoóó.....!
Gbogbo áwon yóókú ní
'Músoóó.....!
Ní onikakaká bá n' gba ọ̀mọ' yí.
Ní won bá n' síre fún.
Wón ní áwon dúpe tí ọ̀mọ' yí je ọ̀kúnrin.
Wón ní áwon dúpe tí ọ̀mọ' yí je ọ̀kúnrin.
Wón ní inu ọ̀kú wò l'ọ yé k' áwon s' ọ?
Orísá ní se bí e mó pé
Ọ̀jọ́jómọ ní áwon n' ta iyá re l'ẹ́sẹ pé
Kò lẹ bí ọ̀mọ' yí l'ọ́kúnrin,
Nje ní!
Kómọ' yí ó kúró mó je
A-S-E-U-W-A
Wón ní ẹ́ mó pé ẹ́ mó tí áwon n' ta
Lé tu ọ̀mọ' yí wé sí ayé
Bí kò títí f' e wé yé l'ọ́kúnrin tele
Áse áwon lo t' ọ̀n wá.
Ní won n' pé ọ̀mọ ní
Ásetowá.
Ní gbà tí ó yá,
Orùnmílà ó se l'fá fún ọ̀mọ' yí.
Bí gbogbo won tí gbòdó ní ik' ọ̀n, l'ọ́n,
Wón sí mu l'fá' yí
Wón ní!
Wón ní!
Wón bó!
Akókó o tó láti l'ọ rẹ é tẹ e n'fá
K' won o mó ọ̀du tí
Ó bá tẹ e ní l'fá láyẹ.
Ní won bá mó l'ọ sí ngbò l'fá

Tí á n' pé ngbò' dú
Nígbà tí l'fá ó bá Ọ̀sẹ ọ̀n Orísá
Ní l'ọ bí ọ̀mọ' yí.
Orùnmílà ní ọ̀mọ tó Ọ̀sẹ ọ̀n Orísá bí
Tó je pé Ásetuá lá n' pé é tẹle,
Ó ní k' won ó kúró mó pé n' ní Ásetuá.
Bí' yí ní won n' bá f' pé ọ̀mọ' yí ní
Orúkọ Ọ̀du l'fá tó bí ní Ásetuá
Nitorí pé Ọ Ásetuá ní orúkọ re e je tẹ; e,
Ní n' ọ̀mọ' yí bá n' pé l'wọ won, áwon ọ̀du
yó' kú;
Láti mó l'ọ sí bí ẹ̀tútu gbogbo
Tí won n' se fún ayé.
Bá' yí ní gbogbo n' n' n' Olódùmarẹ é
kò won
Ní kò bá je mó
Tí ọ̀n bá se pé ní
Ẹ̀nyàn kò ní kú
Yó sí yé ọ̀bòtò,
Kò ní kú. Tí ọ̀n bá s' pé
Ẹ̀nyàn ó' l'wọ
Yó sí l'wọ l'wọtò.
Tí ọ̀n bá se wípé ní ẹ̀gbin yó bímo,
Yó sí bímo l'wọtò.
Ọ̀kọ tí Ọ̀sun pápá s' ọ̀mọ' yí níjọ náà,
Ó ní, Ọ̀sọ n' l'ọ bí yí
Nitorí pé Áyẹ ní ọ̀n
Ọ̀n ní bímo, é je ọ̀kúnrin.
Ní, Ọ̀sọ ní k' ọ̀mọ' yí ó mó je
Ní n' won f' n' pé Ásetuá ní Ákín Ọ̀sọ;
Ní n' áwon Ọ̀du l'fá áti
Áwon ẹ̀gbin Orísá metadinlògùn' yí
Wón wá se bá' yí wí pé
Gbogbo bí tí áwon ẹ̀gbinl'fá bá pé sí
Ó dí Ọ̀rín yín k' ọ̀mọ' yí
Kò mó bá won pé síse.
Tí won ó bá ní ẹ̀nì ketadinlògùn' yí
Wón ó gbòdó dásí Imọ́ràn kankan.
Tí ọ̀n bá dímóràn,
Wón ó gbòdó f' ọ̀n sí Imọ́ràn náà.

O yá wáyí! Odá wá dá lódé ayé, Ohé he! Irí ò se! Ó dí odún keta Tó' jó ti rù, Ilé ayé fereje báje tán Ni wón bá ló rẹ è da Ifá àjáláyé. Nígàbè ti Ọrúnmílá dá Ifá àjáláyé fún wón Ó sọ bá' yi wí pé À fi kí àwọn ò rù èbọ Kón ò rúu! Káwọn ò ló rẹ é gbée fún Olódùmarè Kí Olódùmarè ó lèè sùú àánú wo ayé, Kò mò se kò ihà kan tábí eyin sí ayé' yi, Láti móú tóo fún àwọn Nitòrì Olódùmarè ní kò ko ibi ara sí ayé Tí ò bá sí n' bá bá' yi ló Ipárun kò jínà mò. Ó kú sí dẹde. Tí àwọn bá lè se Irúbo' yi Àánú àwọn láti máa se Olódùmarè nígàbè gbogbo. Láti móú fí àwọn sí iránti itòú ayé' yi Bá' yi ní ò bá rù èbọ kale. Wón fí ewúre kan, Agútán kan, Ajá kan àti adie é kan, Eyelé kan, ekuú kan Eja à kan, eniyàn kan Àti erinlá kan pelú Eyegbá kan Èyè odán kan, Enamgbó kan Èran odán kan Èranlá Gbogbo ètúntú' yi Èyirindilogún eepé epó Tí wón fí silé nìjò náà. Èyin adie	Aso àà nínà merindilogún. Wón se Irúbo' yi pelú ewé Ifá. Tí ò n' láti ní nínú. Wón wá dí erú ebo' yi kale Wón ní kí Èjì Ogbé páápáá Ó wá gbé ebo' yi ló sí odò Olódùmarè Ó gbé ebo dọrun. Wón ò silekún. Èjì Ogbé é padá wáyé. Ó dijó kejì Oyekú Mèjì i gbée Ó padá wáyé. Wón ò silekún. Iwòrì Mèjì i gbébo' yi Odí Mèjì, Irosún Mèjì, Oweyinrin Mèjì, Obará Mèjì, Okánran Mèjì, Ogunlá Mèjì Oshún Mèjì, Otún Mèjì, Otún Mèjì, Ireté Mèjì, Ose Mèjì, Otún Mèjì Wón ò rúnà. Olorun kò silekún. Bá' yi ní wón sọ pé Kí eniketaadilogún àwọn náà Kò wá se agbára nẹ Káwọn ò tó mò pé Kò sí agbára mò. Bá' yi ní Ọsetúá, Ló bá ló sí odò àwọn Babaláwo ò kan Pé kí wón ò yẹ òun wò. Àwọn Babaláwo' yi n' jẹ A tepo, A repo	Àwọn méjèjè ní fà àkàrà nu wò A dífá fún Àkín Ọsò omọ Eninlára Nìjò tí n' gbébo ló sí òde ọrun kòkòoko. Ó ní kò rùbò Ó ní tò bá rùbò tán, Wón nìbì tí ò tóni rẹ dáfá, Wón ní yò' gbáyi nbe pápọ. Wón ní yò sí tún jẹ pé Ipò tí ò rù nbe Wón ní láti ipò yi kò ní pére, Wón ní, iyí tí Ọgbà n' bẹ Wón ní iyí náà, Iyí kò a tán ní. Wón ní yò' wá à rí arúgbó' kan kòú ọn, Wón ní, kò seé loore. Wón ní, kò seé loore. Adie me' fà pelú egbaláfi ló fi se ètúntú' yi. Ní agbà tí n' bọ, Ló bá padé arúgbó kan Ebo' yi tò rù, Èsù ló gbée fún Ó padé arúgbó' yi kòú ọnà, Arúgbó' yi jẹ eni lgbè lwajẹ. Ó ní Àkín Ọsò! Nílè wo ló n' ló ló ní? Ó lówon tí n' gbòkiki i yín nílè Ọlòfin wípé E n' gbébo ò kan ò sode ọrun agbèti Gbogbo àwọn agbalágbà Odú Ó ní, lbee ní Ó ní se hwo ló wá à kán ló' ní? Ó ní òun ló mò káan o. Ó ní, "nìje o tí jeun ló' ní? Ó n' òun tí jeun. Ó ní, "tòò bá dọúún Sọ pọp ló' ní Ó ní, egbalá tóo fún' yi, Ó ló tọp me' ta tóún tí ní owó ra onje jẹ mọ. Ó ní, "sọ pọp ló' ní. Ó ní tò bá dí lóla, Mọp jẹ, mọp um, Tó fí dọún,	Ó ní kóo gbé ebo náà Ó lónje ayé tí àwọn gbogbo tí n' ló n' jẹ Ní kò jẹ kí àwọn Ọlórún kí wón ò silekún Bì Ọba Àjáláyé Gbogbo Odú Ifá sí pé silé Wón ló ti yá o. Iwo ló kán ló' ní, Láti gbé ebo' yi lórún. Bóyè wón á silekún fúnwọ. Ó ní ò dí lóla kóun ò tò ò ló Nígàbè tó òun ò gbọ' tí lá' ná. Nígàbè tilẹ é mò nìjò kejì, Ní ní Ọsetúá ló bá ló rẹ é bá Èsù. Ó ní, èwo ní kóun ò se? Èsù ní' Hín? A se hwo jẹ lè wá wí fú òun Kò tò dí wípé ọp ló? Ó ló tí parí! Ó ní ló' ní ní wón ò silekún náà fún ọ. Ó ní, nìje o tí jeun? Ó ní' yá arúgbó kan wí fún òun lá' ná wí pé Òun ò mò jeun. Ní ní òun pelú Èsù ní wón bá gbéra Ló bá dí òde ọrun. Nígàbè tí wón ò dé ọrun Wón tí silekún kale. Sí sẹ ní ọn hálẹkún nìje. Bì ọn tí gbé ebo Olódùmarè tò yẹ é wò Olódùmarè é ní, "Hááá! E wo lgbà tó' jò tí rọ sode Isáláyé Ní jẹ ayé ò tí fereje parun tán bá' yi? Kí lẹ n' rí i jẹ bá' yi Ọsetúá ò wulẹ fenu wí n' nkankan mò Olódùmarè kò okún ọp fún. Ó sí kò gbogbo n' nkankan rún rún tí wón ò mọp ló nílè ayé Ó kòo fún. Ọn ní, kò mòp bọ wá. Bì wón tí dide n' lẹ nílè Olódùmarè. Bẹe ló tú kókó kan nìbì ọp yi, N ló' bá bere lódé ayé láti mòp rọ.
--	---	--	---

Nigbà tí Ọ̀ṣẹ̀túá rọ́ dé ọ́de ayé,
 Ilá ilá ló kọ́ yá,
 Ọ́ bá ilá,
 Ilá ti so Ọ̀gún.
 Ilá tó se wípé
 Ewé orí í rẹ́ o pé méjì,
 Ọ̀mírín ò tìp ní ewé lórí rárá mọ́.
 Nigbà tí ó dé ilé Irókò,
 Ọ̀gbọ̀n ọ̀mọ ní Irókò so.
 'Gbà tò dóléé yá yá (i.e. sọ́kọ yókótọ́)
 Àádótá ọ̀mọ ló so.
 Nihótá yá si ilẹ́ ọ̀pẹ́ kan níwóríwó,
 Tí n' bẹ́ odó Àwónrinmògún
 Ọ̀pẹ́ rúdì merindinlògún
 Nigbà tó ọ̀pẹ́ rúdì merindinlògún
 N ló bá wá yá si ilé Ọ̀ba Àjàláyé
 Àsẹ́ tí dọ́yún m'lé ayé,
 Àtò t' dómọ.
 Ọ̀kúnún tí n' bẹ́ n' bájé tí dídé.
 Gbogbo ilé ayé tí dùn, ò nínín.
 Nínkan tótú ò tì tókò dé.
 Isú ta,
 Àgbádó gbó
 Ọ̀yò n' rọ́.
 Odó gbogbókún.
 Inú aráyé tí dùn.
 Bọ̀ṣẹ̀túá tí dé
 Ngé ní wọn gbée gori ẹ̀sin.
 Wón tún fẹ́jẹ lẹ́ gbé ẹ̀sin rẹ́ pàápáá niyẹ.
 Nibi tí ẹ̀niyàn gbogbò pọ́ dé,
 Tí wọn sàlá n' yọ́ mọ́
 Gbogbo àwọn ejẹbùn
 Lápá ọ̀tún.
 Lápá ọ̀sì,
 Ní ọ̀n n' Pọ̀ṣẹ̀túá
 Iwọ́ ló gbébo dọ́run.
 Èsèlèlè tóo gbébo dọ́run' yí pọ́
 Tàtè gba owóo temi' yí
 Kọ́ bá n' gbébo o temi náà dọ́run.
 Ọ̀ṣẹ̀túá!
 Tàtè tètè gbàààà!
 Ọ̀ṣẹ̀túá!

Gbe ebo o tamil
 Iye ebun gbogbo ti Ọ̀ṣẹ̀túá rí
 Eṣù Odàrà ló rẹ́ è kò gbogbo ẹ́ fún.
 Nigbà tó kọ́ o fún Eṣù,
 Eṣù nì, 'Hini!
 Gbogbo' jọ́ tóúún tí n' jìsẹ́ ebo,
 Kó sí eni tí n' fí oore rẹ́ ẹ́ sàlún bá' yí!
 Iwọ́ Ọ̀ṣẹ̀túá!
 Gbogbo ebo tí ọ̀n bá nù lóde ayé,
 Tí ọ̀n ọ́ bá kọ́ fún ọ́,
 Kóo wá mọ́ gbée fún ọ̀n
 Ọ̀n ò ní gba ebo náà dá mọ́.
 Bá' yí ò fí je wípé,
 Tí àwọn awo bá rúbọ́,
 Odú Ifá' yówu tí ó bá yọ́ sí' bereré eni wá béré
 À fí tí ọ̀n bá pẹ́ Ọ̀ṣẹ̀túá
 Kí Ọ̀ṣẹ̀túá o jee fí sẹ́ ebo' yí ló ọ́ je fún Eṣù.
 Nitorí pé ní owóo rẹ́ ní Eṣù tí m' gba Irúbọ́.
 Lára ghéle ló sí ọ́de ọ̀run.
 Nitorí pé
 Nigbà tí Eṣù fún raarẹ́
 Tí n' gba ebo lẹ́wé aráyé
 Lọ́ síbùfún àtí búdú,
 Kó sí oore kanikan tí wọn n' fí sẹ́ nípaarẹ́
 Tí Igba tí Ọ̀ṣẹ̀túá to gbé ebo
 Tí Eṣù sí ló rẹ́ è bá sẹ́ ọ̀nà ọ̀run àtí
 Sẹ́ dé ọ́dọ́ Olódùmré' yí.
 Tí ọ̀n fí sílẹ́kún fún.
 Inú oore tí Eṣù pàdà rí ní ọ́dọ́ Ọ̀ṣẹ̀túá
 Ó tì jọ́ lóyú pápọ́.
 Ní lóún Ọ̀ṣẹ̀túá bá jọ́ mule
 Dé ibi wípé,
 Gbogbo ebo tí ọ̀n bá nù
 À fí kọ́n ọ́ mọ́ fí rán Ọ̀ṣẹ̀túá sílún.
 Bá' yí ní Ọ̀ṣẹ̀túá bá tí ẹ́ je
 A-jìsẹ́-ebo fún Eṣù.
 Eṣù Odàrà n' ló bá dí.
 A-jìsẹ́-fún-Olódùmré-kokoko-lòrun.
 Bí àwọn Odú Ifá' yí tí se sọ́ 'tumi
 Eṣù pẹ̀lú Ọ̀ṣẹ̀túá
 Tí wọn fí je ọ́kan náà nínú agbẹ́bo yún ọ̀run
 Ọ̀n niyí.

O ITÂN DE OXETUÁ

Este é o Itân de Oxetúá (Oxetuá), como é contado pelo odu de Ifá. Ele narra como Exu levou todas as oferendas aos pés de Olodumaré, para que elas fossem aceitas, e, ainda, como Exu tornou-se o portador das oferendas na terra e no orum. Oxetúá é o oráculo que narra claramente o resultado desta história. Ele disse:

Que ele deveria consultar
O orador chefe do culto de Ifá
As nuvens pairam sobre a terra...,
Babalú de tempos imemoriais
Os "caranguejos" estão no rio,
As marcas no opón Ifá pediram Iyê Osun¹⁴
Estes foram os babalúas que consultaram Ifá para os
400 irumalês do lado direito,
E consultaram Ifá
Para os 200 irumalês do lado esquerdo,
E consultaram Ifá
Para Oxum,
Que possui uma coroa bordada de contas de pérola,

- 14 No dia que ela se tornou o décimo sétimo entre os irumalês,
Que vieram ao mundo,
- 15 Quando Olodumaré enviou os
Dezesseis orixás
Para vir criar e estabelecer a terra.
Eles vieram realmente naquele tempo e
As coisas que Olodumaré os ensinou

Nos espaços do orum constituíram-se os pilares de fundação
Que sustentaram a terra para
A existência de todos os seres humanos e todos os eboris.
Olodumaré ensinou-lhes
Que, ao chegar a terra,
Eles deveriam limpar um espaço na floresta para fundar o assentamento de Orô, Igbô Orô;
Eles deveriam limpar um espaço na floresta para fundar o assentamento de Egum, Igbô-Egum
Que se chamaria Igbô Opa
Ele disse que eles deveriam limpar um espaço na floresta
Para fundar o santuário de Ocha Ifá - Igbô Odú
Que eles entenderiam o oráculo a todos os seres
Ele disse que eles deveriam abrir um caminho para os orixás
E eles deveriam chamar este lugar de Igbô Odú, Igbô Orô, floresta para cultivar os orixás.
Olodumaré ensinou-lhes a maneira de resolver Os problemas para a fundação e adoração no ejibô (o assentamento, lugar de adoração), e como eles deveriam fazer as oferendas e reparações,
Para que não houvesse nenhuma morte prematura,
Improdutividade e esterilidade,
Que não houvesse perdas, vidas empobrecidas;
Que nada disso deveria existir na terra
Para que doenças sem razão
Não ocorressem com eles,

Para que nenhuma maldição caísse sobre eles,
Para que a destruição e a infelicidade não lhes acontecessem.
Olodumaré ensinou aos dezesseis orixás como deveriam agir
Para evitar todas essas coisas.
Ele os mandou à terra
Para defendê-la de tudo isso.
Quando eles chegaram,
Eles realmente abriram o assentamento na floresta para Orô, Igbô Orô,
Eles abriram um assentamento na floresta para Ifá, que chamamos Igbô Odú,
Eles também abriram caminho para os orixás
O que chamamos de Igbô Odú, floresta para os orixás.
Eles realizaram todo este programa ordenadamente.
Se há uma pessoa doente
Orumilá deverá ser consultado por Ifá;
Se Egum puder salvá-lo
Ele dirá que pode.
Esta pessoa deverá ser levada
Para o assentamento de Egum na floresta,
No Igbô-Igbô,
Para fazer oferendas para acalmar Egum;
Pode ser que algum de seus ancestrais
Possa ser adorado como um Egum
E este Egum venha protegê-lo.
Se há uma mulher estéril
Ifá será consultado para ela,
Para que Orumilá possa dizer
Que mesinha de Oxum
Ela deverá tomar.
Se alguém está passando uma vida miserável
Orumilá deve consultar o Ifá por ela,
Pode ser que Orô seja então
Seu próprio criador, e
Orumilá dirá a esta pessoa
Que ela deverá adorar Orô
E ela será levada ao assentamento de Orô na floresta.
Eles seguiram estas práticas durante muito tempo.

Na época em que eles realizavam todas estas oferendas diferentes
Eles não poderiam chamar Oxum
Quando iam à floresta para as obrigações de Egum,
Ou para a floresta de Orô,
Ou para a floresta de Ifá,
Ou para a floresta de orixá.
Quando retornavam,
A carne que eles tivessem abatido,
Fosse de bode,
Fosse de carneiro,
Fosse de ovelhas
Ou palhinha,
Eles dariam tudo isso para Oxum cozinhar.
Eles a avisariam
Que quando terminasse de cozinhar a carne
Não poderia comer nada daquilo,
Para que eles levassem como oferenda para o assentamento dos imalês.
Oxum começou a usar o poder das mães ancestrais:
Aye Iyê mi, o axé das Iyamis,
E o estendeu por tudo que eles fizeram.
Este poder das Iyê mi Aye tornou tudo inútil
Se fosse predito que uma pessoa não morreria
Esta pessoa morreria
Se fosse declarado que uma pessoa não sobreviveria
A pessoa iria sobreviver;
Se fosse previsto que alguém daria à luz um filho
A pessoa se tornava estéril.
Uma pessoa doente a quem fosse dito que seria curada nunca tinha alívio da doença.
Estas coisas os deixaram anuviados,
Porque o poder de Olodumaré nunca falha.
Eles botaram em prática tudo que Olodumaré os ensinou
Mas nada estava funcionando.
O que então deveria ser feito?
Quando eles se reuniram e
Orumilá propôs que, como o caso estava
Além do conhecimento deles,

Não havia outro jeito senão consultar Ifá novamente.
Orumilá trouxe todos os seus instrumentos de adivinhação, Iṣṣṣṣ.
E, então, consultou Ifá.
A representação do odu que apareceu por um longo tempo.
Ele chamou pelo seu nome de Oḍḍḍḍ.
Ele examinou para frente e para trás.
De acordo com o resultado final de sua leitura.
Orumilá levou a resposta para todos os outros odus.
Eles estavam todos juntos e concordaram que não havia outra alternativa.
Os orixás-irumalés aceitaram encontrar uma pessoa sábia e instruída.
Que pudesse ser enviada a Olodumare.
Para que trouxesse uma solução para o problema.
E o tipo de trabalho que deveria ser feito para o restabelecimento de tudo.
As coisas deviam se estabelecer de tal modo.
Que o trabalho deles não sofresse interferência novamente.
Eles disseram que não importava o que pudesse acontecer.
Ele, Orumilá, deveria ir até Olodumare.
Orumilá levantou-se e utilizou seu conhecimento para obter pimenta.
Ele usou sua sabedoria para obter oxi.
Ele desentrou seu oḍḍḍḍ, vestimenta de rafia, e o amarrado sobre seus ombros.
Ele tirou seu cajado do chão.
Um forte redemoinho o levantou.
Ele foi até os espaços do além para se encontrar com Olodumare.
Foi lá que Orumilá encontrou Exu Odará.
Exu já estava na casa de Olodumare.
Exu estava se reportando a Olodumare.
Ele estava explicando que.
O que estava estragando o trabalho deles na terra.
Era o fato de não terem convidado O décimo sétimo membro para

acompanhá-los.
Por esta razão, ele estava estragando tudo.
Olodumare entendeu.
Quando Orumilá chegou, ele falou de suas queixas para Olodumare.
Então Olodumare lhe disse que eles deviam ir.
E chamar o décimo sétimo membro.
Para que ele fosse levado a quaisquer sacrifícios.
Que deveriam ser oferecidos.
Porque, fora disso,
Não havia nenhuma outra sabedoria que ele pudesse lhes ensinar.
Além do que já lhes havia dito.
Quando Orumilá retornou à terra,
Ele chamou todos os orixás,
Ele falou sobre o resultado de sua viagem.
Eles chamaram Oxum e lhe disseram que ela deveria segui-los.
Para todos os lugares em que deveriam realizar sacrifícios.
Mesmo no assentamento de Egum.
Oxum recusou.
Ela não iria com eles a lugar nenhum.
Eles começaram a implorar e se prostraram para falar com ela.
Por um longo tempo.
Todos eles começaram a reverenciá-la e curvar-se diante dela.
Oxum os tratou mal e os fez rodopiar por todos os lados.
Ela abusou de Orixalá.
Ela abusou de Ogum.
Ela abusou do Olofin Odudu.
Ela abusou do Orumilá.
Ela abusou de Osanyin.
Ela abusou de Oranfê.
E continuou abusando de todos.
No sétimo dia, Oxum apareceu-se.
Então eles disseram que ela deveria vir com eles.
E ela respondeu que ela não iria nunca.
Ela disse, entretanto, que algo poderia ser feito,
Já que estavam todos cansados daquilo.
Ela disse, sobre o filho que ela

carregava no ventre,
Somente se eles tobessem uma maneira de ela dar nascimento a um filho homem.
Ela permitiu que ele a substituisse, e então ele os acompanharia.
Se ela desse à luz uma menina.
Era certo que este assunto não estaria encerrado para ela.
Ficariam restos, restos e restos desse assunto.
E eles saberiam que, certamente,
O mundo pereceria.
Eles teriam que criar outro novamente.
Mas se ela desse à luz um filho homem.
Isso significaria que o próprio Olorun Os havia ajudado.
Então Orixalá e os demais orixás foram chamados.
Para saber o que eles poderiam fazer para que nascesse um menino.
191 Ele disse que não havia outra alternativa que não fosse a de todos eles colocarem o axé,
Que foi dado por Olodumare a cada um deles.
Todos os dias, repetidamente, eles poderiam conseguir: então um menino nasceria.
Todos os dias eles iam colocar seu axé, dizendo:
"Oxum!
Um varão deverá nascer,
O filho está dentro de você".
E todos eles repetiam a mesma coisa.
Dizendo "to" sobre sua cabeça.
Eles fizeram isso todos os dias.
Até o dia em que Oxum pariu.
Ela levou seu filho.
Eles disseram que ela deveria permitir que eles o vissem.
Ela disse: "Não antes do nono dia".
No nono dia, ela chamou todos juntos.
Este era o dia da cerimônia do nome.
Da qual todas as cerimônias de nome tinham-se originado.
Ela lhes mostrou o filho.
Ela pôs o filho nas mãos dos orixás.
Quando Orixalá olhou cuidadosamente para a criança

E constatou que era um menino, ele gritou:
Hurra!
Os outros responderam: hurra!
E todos eles seguraram a criança,
E a abençoaram.
Eles disseram: "Estamos gratos por esta criança ser um menino".
Eles disseram: "Que nome deveremos lhe dar?"
Orixá falou: Vocês sabem bem que todos os dias nós abençoamos sua mãe com nosso poder, para que ela desse à luz um filho do sexo masculino.
Bom, esta criança deverá ser chamada apenas de
ASE-TU-WA – o poder o trouxe.
Eles disseram: Você não sabe que foi o poder do axé.
Que nós colocamos nesta criança que a forçou a vir ao mundo.
Mesmo ela não querendo, antes, vir a este mundo como menino?
Foi o nosso poder que o trouxe a terra.
E foi por isso que eles chamaram a criança de Aṣṣṣṣ.
Quando chegou o tempo propício,
Orumilá jogou o Ifá para a criança,
Já que todos devem saber sobre sua origem e futuro.
E eles consultaram Ifá.
Eles jogaram e adoraram Ifá.
Já era hora de consultar o Ifá para ele.
Ele deveria saber qual era o seu odu.
Para que fosse iniciado no culto de Ifá.
Eles o levaram para o assentamento de Ifá.
Que chamamos de Igbódá, a floresta de Ifá.
Onde Ifá revelou que Oṣṣṣ e Oṣṣṣ eram o seu odu.
Este foi o resultado que saiu para a criança.
Orumilá disse: "A criança que Oṣṣṣ e Oṣṣṣ juntos fizeram nascer,
E que chamávamos antes de Aṣṣṣṣ,
Vamos chamá-la de fato de Oṣṣṣṣ".
Foi assim que eles chamaram esta criança,
Com o nome do odu de Ifá que a

trouxe ao mundo,
Ọ̀ṣeṣi.
Aṣeṣiṣi era o nome que ele tinha antes.
Foi então que a criança se juntou
aos demais odus,
A ponto de ir junto com eles a todos os
lugares na terra
Em que eles realizavam oferendas.
E foi assim que todas as coisas que Olodumare os ensinou
Não foram mais prejudicadas.
Sempre que proclamavam que
As pessoas não iam morrer,
Eles realmente sobreviviam,
Não morriam.
Ela realmente dava à luz crianças.
Se dissessem que alguém ficaria rico
A pessoa de fato enriquecia.
Se dissessem que uma mulher
estéril geraria filhos,
Ela realmente dava à luz crianças.
O nome que a própria Oxum deu a esta
criança, no dia em que disse:
"Oṣo é gerou!" - o poderoso feiticeiro o trouxe."
Porque ela mesma era uma Ajá,"
Ela deu à luz um filho homem.
Ela disse: Akin-Oṣo!
Homem bravo de grande poder
Akin-Oṣo, homem de grande poder sobrenatural
É o que esta criança seria e
Por isso eles chamavam Ọ̀ṣeṣi como Akin-Oṣo.
Portanto, eles o chamavam de Akin-Oṣo
Entre todos os odus de Ifá e aqueles dezesesse
orixás mais antigos.
Eles então disseram que em todo
lugar que eles se reunissem
Seria obrigatório que esta criança
estivesse entre eles.
Se eles não encontrassem o décimo
sétimo membro,
Eles não poderiam tomar nenhuma decisão;
Caso eles dessem a alguém uma advertência,
não poderiam ratificar tal advertência.
Finalmente isto aconteceu.
Era seca na terra.

Estava extremamente seco.
Não havia orvalho.
Tinha-se passado três anos da última chuva,
O mundo quase entrou em decadência
Foi quando eles consultaram o Ifá.
Ifá Ajádyé, o Senhor do Mundo.
Quando Orumílá consultou
Ifá Ajádyé, ele disse que
Eles deveriam fazer oferendas e sacrifícios.
Deviam preparar uma oferenda para
chegar até Olodumare,
Para que Olodumare tivesse piedade
E não virmos as costas para o mundo
E que cuidasse da terra,
Porque Olodumare não prestava
mais atenção ao mundo.
Se as coisas continuassem desta forma,
A destruição atingiria toda a terra;
Já era iminente.
Apenas se eles fizessem uma oferenda
Olodumare teria piedade deles.
Lembrar-se-ia deles e teria cuidado com a terra.
Foi assim que eles prepararam a oferenda.
Eles reuniram:
Um bode
Uma ovelha
Um cachorro e uma galinha
Um pombo
Um preá
Um peixe
Um ser humano, e
Um búfalo
Um pássaro da floresta
Um pássaro da savana
Um animal doméstico.
Todas estas oferendas
E ainda dezesseis pequenas jarra
cheias de óleo de dendê.
Eles deviam juntar todos estes elementos
naquele dia.
E ovos de galinha
E dezesseis pedaços de tecido branco puro.
Eles prepararam as oferendas usando
as folhas de Ifá.

Eles deviam estar contidas!
Eles fizeram um despacho com todos
os elementos
E disseram então que,
O próprio Eji Ọ̀gbé deveria levar a
oferenda para Olodumare.
Ele carregou a oferenda até a entrada do orum,
Mas as portas do orum não foram
abertas para ele,
Eji Ọ̀gbé então retornou à terra.
No segundo dia Ọ̀yàkò Mèjí a levou.
Ele também retornou porque não
abriram as portas para ele.
Iwòrì Mèjí carregou a oferenda,
E também Odi Mèjí
Iroṣùn Mèjí
Owónrín Mèjí
Ọ̀bàrà Mèjí
Ọ̀kánrín Mèjí
Ọ̀gúnḍá Mèjí
Oṣà Mèjí
Iḱà Mèjí
Otúrúpón Mèjí
Otúà Mèjí
Irèṣṣe Mèjí
Ọ̀ṣé Mèjí
Ofun Mèjí
Mas eles não conseguiram passar pelo portão
Olorun não abriu a porta
Então eles decidiram que o seu décimo
sétimo membro
Deveria vir e tentar seu poder.
Antes disso, eles deveriam reconhecer que
Não tinham nenhum poder.
E foi por isso que Ọ̀ṣeṣi foi
visitar um certo babalao
Para que jogasse para ele.
Estes babalao tinham os seguintes nomes:
Vendedor de óleo de dendê
Comprador de óleo de dendê.
Ambos mergulharam os dedos em pedaços
quebrados de cabaca.
Eles deveriam consultar Ifá para Akin-Oṣo,

o filho de Eniréṣe*
No dia em que ele finalmente conseguiu levar
a oferenda ao poderoso orum,
Os babalao disseram que ele deveria fazer
uma oferenda.
Eles disseram que quando ele terminasse de
fazer a oferenda,
Eles disseram que no mesmo lugar em que
ele consultou o Ifá,
Eles disseram que ele seria muito honrado ali.
Eles disseram que a posição que
ele alcançasse ali,
Seria para sempre e nunca pereceria.
Eles disseram que a honra que ele recebesse ali
E o respeito, eles disseram, seriam eternos.
Eles disseram: "Você verá uma velha mulher
em seu caminho".
"Seja bondoso com ela".
Então, quando Ọ̀ṣeṣi terminou de
fazer a oferenda de
Seis pombos,
Seis centavos e três xelins,
Quando ele estava a caminho,
levando a oferenda,
Ele viu a velha mulher
Ele estava na estrada, levando a
oferenda para Exu,
Quando ele a encontrou.
Esta senhora era do tempo em que a
existência aconteceu.
Ela disse: "Akin-Oṣo! Para qual
casa está indo hoje?"
Ela disse: "Tenho ouvido rumores
sobre todos vocês, na casa de Olofin
Dizendo que os dezesseis odus mais antigos
Estavam levando oferendas para o poderoso
orum, sem sucesso."
Ela disse: "Que seja".
Ela disse: "Hoje é a sua vez?"
Ela disse: "Hoje é a minha vez".
Ela disse: "Você já comeu hoje?"
"Já comi", ele respondeu.
Ela disse: "Quando você voltar para casa,

Diga-lhes que você não pode ir hoje".
Ela disse: "Você me deu estes seis centavos, faziam três dias que eu não tinha dinheiro para comprar comida".
Ela disse: "Diga a eles que você não irá hoje".
Ela disse: "Quando for amanhã, você não deve comer nem beber nada, antes de chegar ao lugar".
Ela disse: "Você deve levar a oferenda".
Ela disse: "Aqueles que foram antes, todos comam da comida da terra".
E esta é a razão pela qual Olorun não abre a porta para eles".
Quando Ọṣeṣùn voltou para a casa de Ọḡbá Ajáláyú.
Todos os odus de Ifá estavam reunidos.
Eles disseram: "Você já deve se apressar agora, pois hoje é o seu dia de levar oferendas para o orum, que as portas se abram para você".
Ele disse que só estaria pronto no dia seguinte já que ele não fora avisado mais cedo que deveria ir naquele dia.
No segundo dia, Ọṣeṣùn foi ver Exu.
Ele perguntou-lhe o que deveria fazer.
Exu respondeu: "O quê?"
"Nunca pensei que você viria me ver antes de partir".
"Hoje isso irá acabar: eles abrirão a porta para você".
Ele perguntou:
"Você comeu alguma coisa?"
Ọṣeṣùn respondeu que uma velha senhora havia lhe falado.
Para não comer absolutamente nada no dia anterior.
Então Ọṣeṣùn e Exu partiram juntos.
Eles foram para a porta do orum.
Quando chegaram lá,
A porta já havia sido aberta.
Eles já a encontraram aberta.
Quando eles levaram a oferenda para Olodumaré

Ele a examinou.
Olodumaré disse: "Ah!
Vocês sabem o dia em que choveu na terra?
Estou me perguntando se o mundo não foi completamente destruído.
O que então vocês encontraram lá ainda?"
Ọṣeṣùn não conseguia nem mesmo abrir a boca para falar nada.
Olodumaré lhe deu algumas cordas de chuva.
Ele as tomou como se fossem a coisa mais valiosa do orum.
Todas as coisas necessárias à sobrevivência do mundo,
E as entregou a ele.
Ele disse que Ọṣeṣùn deveria voltar.
Quando eles estavam partindo da casa de Olodumaré.
Ọṣeṣùn perdeu uma das cordas de chuva e
Por isso a chuva começou a cair na terra.
A chuva caiu, caiu, caiu.
Caiu, caiu e caiu...
Quando Ọṣeṣùn voltou para o mundo,
Ele foi primeiro à casa do quibabo,
Ele encontrou o quibabeiro,
O quibabeiro havia produzido vinte sementes.
Na copa do quibabeiro, as folhas não passavam de duas.
Em outro não havia nenhuma.
Assim, ele se dirigiu à casa de Irókó,
Lá Irókó havia produzido trinta sementes.
Quando eles chegaram à casa de yṣṣyṣ,
A planta já havia produzido cinquenta sementes.
Ele voltou-se, então, para a casa da palmeira de folhas exuberantes,
Que ficava nas margens do rio Awonrinmagan,
Da qual brotavam dezesseis vagens.
Depois de a palmeira dar dezesseis vagens, ele voltou-se para a casa de Ọḡbá Ajáláyú.
O axé espalhou-se e se expandiu pelo mundo.
O sêmen tornou-se crianças.
Homens doentes se levantaram da cama.
O mundo tornou-se aprazível,
Tornou-se poderoso.

Colheitas frescas eram trazidas do sítio.
O inhamre cresceu.
O milho amadureceu.
A chuva caiu, caiu, caiu.
Os rios transbordavam.
E todo mundo estava feliz.
Quando Ọṣeṣùn chegou.
Eles montaram-no sobre um cavalo.
E eles estavam a ponto de levantar do chão o próprio cavalo,
Para demonstrar quão felizes e satisfeitos estavam.
Eles ficaram tão contentes com Ọṣeṣùn.
Que o cobriram de presentes.
Aqueles a sua direita.
Aqueles a sua esquerda.
Começaram a saudá-lo:
"Você foi o único a conseguir levar a oferenda ao orum.
A oferenda que você levou para o outro mundo foi poderosa.
Aceite nosso dinheiro sem hesitação.
E ajude-nos a carregar a nossa própria oferenda para o orum".
Ọṣeṣùn prontamente aceitou.
"Ọṣeṣùn, aceite muitas próprias oferendas".
Todos os presentes que Ọṣeṣùn recebeu.
Deu-os todos para Exu Odára.
Quando ele os deu a Exu Odára.
Exu disse:
"O quê?"
Desde que ele começou a entregar os sacrifícios,
Não houve sequer uma pessoa que retribuísse sua bondade!
Ọṣeṣùn,
Todos os sacrifícios que fizeram na terra.
Se não passavam por você primeiro,
Para que você os entregasse a mim,
Novamente não serão aceitos".
Esta é a razão pela qual
Sempre que o babalá está fazendo sacrifícios,

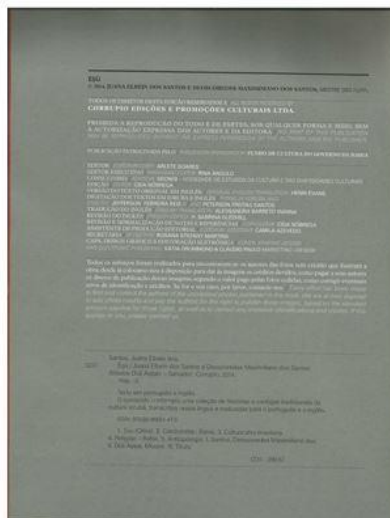
Qualquer odu de Ifá que apareça, qualquer motivo que seja,
Ele deve chamar Ọṣeṣùn para levar a oferenda a Exu.
Porque é apenas de suas mãos.
Que Exu aceitará as oferendas.
Para levá-las até os espaços do orum,
Pois quando o próprio Exu.
Recebeu os sacrifícios das pessoas da terra.
E os entregou no lugar em que as oferendas são aceitas.
Ninguém demonstrou nenhum apreço pelo que ele estava fazendo por eles.
Até o momento em que Ọṣeṣùn teve de levar o sacrifício.
E Exu, então, foi com ele para abrir o caminho para o orum,
Para que alcançasse os espaços de Olodumaré,
Quando abriram-se as portas para ele.
A bondade que Exu recebeu de Ọṣeṣùn.
Era muito valiosa para ele.
Então ele e Ọṣeṣùn resolveram fazer um acordo:
Todas as oferendas a serem feitas.
Deverão ser enviadas a ele através de Ọṣeṣùn.
E foi assim que Ọṣeṣùn tornou-se o portador das oferendas para Exu.
Exu Odára tornou-se.
O portador das oferendas para Olodumaré,
no poderoso orum.
É assim que este odu de Ifá explica como Exu e Ọṣeṣùn.
Tornaram-se os portadores das oferendas para o orum.
Assim foi determinado.

³⁶ Ọṣeṣùn Ifá, o tabuleiro de Ifá, na qual o babalá marca, sobre o *iyéborun* (jeremim, pó litúrgico), o odu que é recitado pelo babalá como a resposta à consulta feita ao Ifá.

³⁷ Odu: aquele que realiza feitos "mágicos".

³⁸ Aju: resultado de forças poderosas.

³⁹ Um dos nomes de Orum, neste caso o "caminho da bondade".



O IFÁ MODERNO DO *ÌṢQ ÒRÚNMÌLÀ*

Baba Osvaldo Omobatala & Luiz L. Marins
<https://www.facebook.com/babaosvaldo.omotobatala.7>

www.luizlmarins.com.br

Janeiro de 2016

RESUMO

Este texto apresenta informações sobre o Ijo Òrúnmilà (Igreja de Òrúnmilà) que institucionalizou e vem divulgando uma nova religião de Ifá moderno a partir da década de quarenta do século passado, baseando na religião tradicional alterada e mesclada com o cristianismo, produzindo, para isso, mitologia própria.

PALAVRAS CHAVES: Ifá, Ijo, Orunmila, Religião Yoruba.

INTRODUÇÃO:

Cada culto pode ter seus próprios regulamentos, fundamentos e crenças. porém, é muito ruim quando através de uma doutrina se pode confundir o público e o crente, fazendo-o crer em algo que não é exatamente o que diz ser.

Atualmente há muitos escritos de Ifá moderno publicados mundialmente, onde não se explica ao leitor ou crente que se trata de uma nova doutrina de Ifá moderno, ou uma rama diferente do Ifá tradicional mesclada com concepções cristãs: refiro ao culto difundido como Orunmiláismo, ou Ifismo, cujo centro espiritual está no *Ijọ Òrúnmilá*, de Lagos, Nigéria.

Os próprios membros do *Ijọ Òrúnmilá*, em seu interior, **estão convencidos** que praticam “Ifá Tradicional”, apesar de praticarem certos rituais tradicionais. Vem de uma tradição que há muitos anos mescla cristianismo com tradicionalismo. A forma de fazer o culto dentro desta “Igreja de *Òrúnmilá*” é idêntica a qualquer outra “igreja cristã” ocidental. Assim, é difícil para alguém “desde dentro”, que se acostumou a este estilo como “tradicional yorubá” ter uma perspectiva objetiva que se possa entender.

Revista Olorun, n. 34, Janeiro de 2016 - www.olorun.com.br



Foto: Emperor-Alafia Amitabha Shalom (Oba Orisa Agbaye)

O *ÌJQ ÒRÚNMÌLÁ*

Ìjọ Òrúnmilà é uma congregação fundada em Lagos (Nigéria) há 76 anos (em 1939), que adora *Òrúnmilà* como Ser Supremo e cujos seguidores estão alterando a mitologia yorùbá tradicional, pois estão mesclando conceitos do cristianismo. Muitos de seus membros creem ter sido eleitos pelo próprio *Òrúnmilà* através de visões e sonhos. Creem também que a nova doutrina e ensinamentos são revelações de *Òrúnmilà*, que se põe a escrever, ou digamos “psicografar” o que chamam de “bíblia de *Ifá*”.

A maioria dos escritos de *Ifá* moderno difundidos mundialmente tem sua origem neste culto que crê que *Ifá* é a palavra de Deus, e *Òrúnmilà*, seu profeta, equivalente a Maomé ou Jesus, a quem consideram também profetas de *Ifá*, enquanto que, aos odus, deram-lhes personalidade, aos quais chamam de apóstolos.

Revista Olorun, n. 34, Janeiro de 2016 - www.olorun.com.br



[VER VÍDEO>>](#)

Revista Olorun, n. 34, jan. 2016 - www.olorun.com.br

Revista Olorun, n. 34, Janeiro de 2016 - www.olorun.com.br

<https://drive.google.com/file/d/0B0QWMww0gZVYaTIWZF82TC1ncDQ/view>

É uma pena ver que de uns cinquenta anos para cá, o mundo ocidental seguidores de *Òrìṣà* e Ifá tradicional tem sido influenciado a tal ponto por esta nova doutrina, que hoje em dia as pessoas consideram normal ver *Òrúnmìlà* como uma divindade superior sobre todas as outras, e as pessoas que se iniciam nesta igreja de Ifá moderno creem que são superiores, acima dos outros sacerdotes.

São muitos os ocidentais iniciados no Ifá tradicional, em outras linhagens que, no lugar de aprender Ifá com seu sacerdote, por conveniência em aprender em livros, se baseiam em textos da "Igreja de *Òrúnmìlà*", os quais, alguns dos autores são: Chief Fama, Solagbade Popoola, Osamaro Ibie, Fasina Falade, entre outros.

Essa literatura é lida e adotada como uma fonte segura entre a maioria dos iniciados em *Òrìṣà* e Ifá moderno na diáspora.

Entretanto, não se está realmente conhecendo a tradição original de Ifá, e sim, aprendendo "a nova doutrina do Orunmiláismo", que normalmente se contradiz com os versos antigos de Ifá, com o *Eéríndínlógún*, e com os ensinamentos dos chefes de outras linhagens realmente tradicionais.

Revista Olorun, n. 34, Janeiro de 2016 - www.olorun.com.br

Então, para a Igreja de Òrúnmilà, o Ifá moderno deles engloba tudo, é tudo, e está por cima de todas as crenças, ou seja, "Ifá moderno é a supremacia".



Porém, vejamos o que é a "Igreja de Òrúnmilà" através do que nos conta um dos seus membros mais antigos no momento, Tunde Thomas (The Sun, Voice of the Nation, 14/08/2014):

"Eu estava dormindo uma noite, e vi um ancião em sonho. Ele estava pregando e vestido como um padre, porém, ao mesmo tempo manipulava alguns objetos de Ifá. O ancião implorou que eu deveria deixar de ir na igreja cristã, e seguir uma congregação que tem um culto na forma que ele estava mostrando. Insistiu mais de sete vezes, dizendo que esta era a única forma aceitável de adorar a Deus. Enquanto estávamos falando, de repente me acordei, e lembrei-me havia uma congregação chamada "Ìjọ Òrúnmilà", onde os tradicionalistas fazem culto de forma cristã.

Assim, pedi a um amigo que me levasse até lá um domingo, para me juntar aos membros da congregação. Desde então tenho ido ao culto no Ìjọ Òrúnmilà. Eu era alfaiate quando me uni à congregação, porém, ser um membro não me impediu de continuar meu trabalho. Foi mais tarde, quando me converti como funcionário da congregação e comecei a subir de cargo religioso, que abandonei o trabalho para assumir o trabalho de sacerdote da congregação.

No princípio, quando a congregação foi fundada, o cristianismo era praticado fervorosamente junto com Ifá. Os padres fundadores, Adeyemi Adesilu e Adebayo Osiga, ambos eram de Ijebu-Ode, Estado de Ogun.

Eles, quando começaram, incorporaram elementos do cristianismo na congregação, e durante muito tempo, isto se manteve assim, e isto explica a razão do porque as reuniões eram aos domingos. Porém, mais tarde, quando os a maioria dos seguidores pediram que diminuíssemos os elementos cristãos em nosso culto, para que fossemos mais tradicionalistas, o dia das reuniões foi alterado para sábado.

De forma geral, os adoradores acreditam que o sábado é o dia em que Deus descansou depois da criação, e que o sábado deveria ser os dias de culto, como fazem os membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia, e os membros do Ministério Sabadista.

Os fundadores do *Ìjò* Òrúnmilà, Adeyemi Adesilu e Adebayo Osiga, eram membros incondicionais da Igreja Católica antes de saírem para estabelecer o *Ìjò* Òrúnmilà, em 1939. Ambos eram bem versados na Bíblia.

Ifá é um elemento-chave de nossa adoração, e é por isso que vemos versos de Ifá durante os sermões aos membros, da mesma forma como se faz com os versos memorizados da bíblia, para que atue como seu guia espiritual.

Agora somos cem por cento tradicionalistas. Chamamos por *Òrúnmilà*, o Ser Supremo, e usamos Ifá para consultar os problemas que os consulentes e novos seguidores enfrentam.”

Importante frisar que esta igreja (que agora já virou tradicional de Ifá), tem sucursais em vários Estados da Nigéria, na República do Benin, nos Estados Unidos, Inglaterra e Brasil, também ao estilo de seitas cristãs.

Existe também no culto do sacramento da comunhão, onde os fiéis organizam-se em fila para receberem um pedaço de obi (noz-de-cola) que, como uma “igreja tradicionalista”, é sua versão da hóstia”.

Outra coisa que também existe é a coleta de dinheiro em uma cesta onde os crentes põe conforme sua vontade.

Há também as tribunas, onde o Oluwo faz seu sermão “lendo” versículos de Ifá moderno exatamente da forma que faria um padre ou um pastor, passando sua mensagem à comunidade.

Atualmente, os livros que mais tem influenciado a mente dos praticantes de *Òrìṣà* e Ifá moderno na diáspora são os livros de Osamaro Ibíe e, se lerem com atenção sua introdução, o autor informa que seus mitos lhes foram revelados pelo próprio *Ọ̀rúnmilà*. Cabe registrar que não foram “revelados” em Iorubá, pois Ibíe é de origem Edo, não sabia falar o idioma antes de entrar para o *Ìjọ Ọ̀rúnmilà*. Era cristão, e algo que se pode notar em suas estórias é justamente a forma cristã, como Jesus aparecendo aos apóstolos.

Vale notar que noventa por cento do que se lê na Web ou em livros de Ifá moderno são materiais duvidosos, mesclados com conceitos cristãos, que buscam conseguir adeptos exaltando o ego do ser humano, fazendo-o crer que se iniciar, fará parte de um grupo superior aos demais, e se abraçar o culto de Ifá moderno (do *Ìjọ Ọ̀rúnmilà*), será salvo, porque é a única forma verdadeira de adorar a Deus, e se transformará em um líder ou novo profeta.

Esta nova doutrina prega a superioridade de *Ọ̀rúnmilà*, criando muitos mitos onde a divindade vai pouco a pouco acabando com os poderes de todos os outros *Òrìṣà*. Esta produção mitológica foi alimentada e fomentada nos anos 80 pela Revista *Ọ̀rúnmilà*, cujo editor chefe era Solagbade Popoola, um dos principais ativistas sacerdote acadêmico do Ifá moderno.

Revista Olorun, n. 34, Janeiro de 2016 - www.olorun.com.br

A REVISTA ORÚNMILÀ



Imagens fornecidas por Aulo Barretti Filho (Funaculty).

Segundo a revista *Orúnmilà* n. 1, de 1985, o fundador do *Indigine Faith of Africa* foi Oluwo James Adeyemo Adesilu (1905-1971). Com o passamento de Adesilu em 1971, foi escolhido seu sucessor Chief Agboola Akano Fasina, Araba de Lagos (*Orúnmilà*, n.2, 1986, p. 11). O

movimento foi retomado na década de 80 por S. Popoola, Chief Fama, D. A. Ogberongbe, M.O. Yesufu, Gbenga Oyesanya, entre outros.

O editorial da revista *Orúnmilà* n. 1, 1985, é interessante, e merece registro. Faz uma louvável declaração de independência das religiões tradicionais africanas. Ao que nos consta, tal editorial é inédito:

EDITORIAL DA REVISTA *Orúnmilà* nº 1, 1985.

Orúnmila magazine é uma ideia dos membros de Orúnmila Youngsters of the Indigine Faith of Africa (Ijô Orúnmila) 90, Freeman/Kano Street, Ebute Meta, Lagos, Lagos State, Nigeria.

O Indigine Faith of Africa é uma organização espiritual nativa baseada exclusivamente na filosofia de Ifá e nos ensinamentos de Orúnmila.

Olódùmarè criou os africanos com uma cultura própria que inclui conhecimento, crença, arte, moral, leis, costumes, etc. Tudo isto junto forma interna e externamente valores que habilitam os africanos a ter uma sociedade comunitária, integrando-as como cidadãos. Uma vez que a religião é parte integrante da cultura, é preciso dizer que *Olódùmarè* deu aos africanos uma única cultura, e uma única religião. E a religião mais apropriada para os africanos, é aquela derivada exclusivamente de sua própria cultura.

Se as pessoas de outras partes do mundo podem abraçar o Cristianismo, o Islã, o Hinduísmo, o Budismo, etc., derivado de suas próprias culturas, então, nós africanos deveríamos nos esforçar para reconhecer nossa própria religião baseada em nossa cultura.

Ifá é um tesouro de sabedoria de vida deixada por nossos ancestrais. Um estudante da pedagogia de Ifá possui a chave do tesouro da sabedoria da vida. Ele é o ponto central da essência da humanidade na terra.

Ifá ensina a moral, ele guia, ele protege, ele socorre nos tempos de turbulência e aborrecimentos, ele aumenta a felicidade, ele cura doenças, ele revitaliza a fé das pessoas em *Olódùmarè*. Ele otimiza o consciente e subconsciente das pessoas, muito além da compreensão humana. Nós somos prontos para propagar os elevados ensinamentos de Ifá para o mundo, para o benefício de todos. A África ainda abriga maravilhas que não foram conhecidas e compreendidas.

A revista *Orúnmila* está preparada para servir como um meio de expressão de pontos de vista, opiniões, comentários, revelações, observações, etc., mostrando as maravilhas da vida em geral.

Como vimos, a determinação do *Ìjọ̀ Òrúnmilà* Ato e de todos seus integrantes é notória, e isto pode ser comprovado pela continuação nas décadas seguintes do trabalho iniciado na revista *Òrúnmilà*. O discurso do editorial é pretencioso quando universaliza o Ifá como única cultura africana.

Entretanto, o *Ìjô Òrúnmilà* não era vista com aprovação por outros Iorubas, como mostra Bolaji Idowu.

Ainda que, talvez visando defender sua própria fé aculturada, o cristianismo, Idowu acusa o *Ìjô Òrúnmilà* de pregar o Orunmilaísmo, trabalhando para que esta fosse a única religião dos Iorubas, com supremacia total da divindade *Òrúnmilà*. Tal proposta não foi aceita, sendo contra argumentado que *Òrúnmilà* é apenas “uma das divindades” do panteão Ioruba, a divindade do oráculo Ifá, e não “a principal divindade”, como queriam. Segue a transcrição do texto de Bolaji Idowu (1994, p. 214) sobre o *Ìjô Òrúnmilà*:

“Em 1943, Fagbenro Beyioku fez uma palestra intitulada ‘Orunmilaísmo, as bases do Jesuísmo’. A principal finalidade era propor uma teoria que Orúnmila, a divindade do oráculo, era o profeta de Deus para os Iorubas (ou melhor, os africanos), da mesma forma que Jesus Cristo era o profeta de Deus para os Judeus, com um status muito maior do que o dele.”

“Mesmo antes desta palestra, uma igreja conhecida como Ijô Orúnmila (Igreja de Orúnmila) já existia, com filiais em várias partes do país. Esta “igreja” ordenou seu culto segundo o modelo cristão, com uma liturgia específica dirigida para *Olódùmarè* através de Orúnmila. E deve-se notar que este reordenamento da liturgia do culto não agrediu de nenhuma forma a religião Ioruba: é apenas uma redefinição do padrão, enquanto o seu principal núcleo é mantido.”

“Cerca de quatro anos atrás [1958], a Sociedade de Radiodifusão Nigeriana criou um pequeno comitê para examinar a questão se o Orunmilaísmo era a religião dos Iorubas (ou dos africanos), ou não. Na ocasião do comitê havia uma forte reclamação dos adoradores de Orúnmila que, à sua religião deveria ser dado o mesmo tratamento que era dado ao cristianismo e islamismo, na apresentação de seu culto nos programas de sociedade Nigeriana de Radiodifusão.”

“O comitê facilmente decidiu contra o pedido dos Orunmilaístas, mostrando, a partir de fatos incontestáveis, que Orúnmila era apenas uma das principais divindades do panteão Ioruba, e que nenhuma entre todas elas poderia reivindicar ser a religião Ioruba, quanto mais em ser a religião de toda a África.”

“Era óbvio que se a comissão não tivesse sido formada, e o seu trabalho feito corretamente, a Sociedade Nigeriana de Radiodifusão teria sido engada facilmente, propagando a criação de uma religião nacionalista baseada em uma deliberada heresia, como descrevemos acima.”

“A situação foi realmente resolvida por um diretor da Sociedade Nigeriana de Radiodifusão, que com suficiente clareza percebeu o que estava sendo proposto e se opôs duramente.

Noticiamos que **o Corpus Odu está sendo adulterado** com a finalidade de que, à Òrúnmilà, possa ser conferido o status como a mais alta divindade.” [o grifo é nosso]

Analisando o vídeo sobre o *Ìjọ Òrúnmilà Ato* que disponibilizamos junto com este texto nota-se, de fato, que sua liturgia é de fato similar ao de uma igreja cristã. Toda sua base mitológica visa dar a supremacia à Òrúnmilà, de forma que se afasta do conceito de

independência dos Orixás, e ainda que possuía seus assentamentos, coloca-os à margem das principais ações divinas, sempre subjugados e vencidos.

A divindade mais desprestigiada teologicamente pelo *Ìjò Òrúnmìlà Ato* desde os tempos da revista *Òrúnmìlà* é *Obàtálá*, que teve praticamente todos seus poderes e títulos retirados na nova história da criação de Popoola (Marins 2014), cujos poderes antes recebidos das mãos de *Olódùmarè*, conforme os mitos tradicionais. No dizer do professor Aulo Barretti Filho “..**trata-se de uma nova religião.**” (Comunicação pessoal).

Visualizando este novo quadro conceitual da religião Ioruba, o prof. Barretti apresentou na 10ª Conferência Mundial de Orixá, em 2013, um texto onde promulga o Orixáismo, conceito globalizado de identidade Ioruba, rompendo definitivamente com os conceitos teológicos colonialistas, e apresentando o novo (antigo) conceito que chamou de Orixáista (ver bibliografia).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Ifá moderno proposto pelo *Ìjọ Òrúnmìlà Ato* é um Ifá teísta, oposto teologicamente à religião tradicional Ioruba orixaísta.

Entretanto, o que mais nos preocupa é o fato que os sacerdotes afro-americanos estão mesclando sua cultura tradicional da diáspora baseada no orixaísmo há quase tres séculos, por uma nova religião que invoca o nome de *Òrúnmìlà* de forma aparentetente tradicional, mas que teologicamente está muito distante do conceito verdadeiramente ioruba orixaísta ... e não percebem isso!

REFERÊNCIAS:

BARRETTI FILHO, AULO. "O Sagrado e o Duvidoso na Etnografia: Os Clérigos Nativos Yorùbá".

Fonte: Wordpress. Acessado em 24/12/2015. Disponível em:

<https://aulobarretti.files.wordpress.com/2013/05/os-clerigos-nativos-yoruba-barretti-2013.pdf>

OMQBÀTÁLÁ, Bàbá Osvaldo. "A Igreja de Òrúnmilá (*Ìjò Òrúnmilà*) está alterando a Mitologia Yorùbá Tradicional". *Revista Olorun*, n. 26, Abril, 2015.

<http://www.olorun.com.br> .

MARINS, Luiz L. "Solagbade Popoola e o Novo Mito Iorubá da Criação do Universo", *Revista Olorun*, n. 21, Dez. 2014.

<http://www.olorun.com.br> .

VÍDEO DO *ÌJÒ ÒRÚNMILÁ*:

<https://drive.google.com/file/d/0B0QWMww0gZVYaTIWZF82TC1ncDQ/view?usp=sharing>

